



Title	アイヌ民族の葬制・祖霊祭祀と遺骨の「再埋葬・慰霊」：民族誌・文学による検討
Author(s)	北原, モコットウナシ; Kitahara, Mokottunas
Citation	アイヌ・先住民研究, 4, 127-145
Issue Date	2024-03-29
DOI	https://doi.org/10.14943/Jais.4.127
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/91281
Type	departmental bulletin paper
File Information	07_4_Kitahara_1.pdf



【論文】

アイヌ民族の葬制・祖霊祭祀と遺骨の 「再埋葬・慰霊」 －民族誌・文学による検討－

北 原 モコットウナシ*

要 旨

アイヌ政策においては「精神文化の尊重」が謳われることは多くとも、精神文化の具体的なあり様が論じられることは多くない。むしろ、アイヌの精神文化といっても地域や時代によって多様であり、単純化して語ることはできない。そこで、ここでは遺骨の管理・返還においては、埋葬者・被埋葬者の死生観、墓制、葬制が尊重されるべきものと仮定し、これについて考察することでその具体像を示す。

このため、在来的なアイヌの信仰の内、他界観と葬制・墓制について資料を集成し、各地域におけるあり様を概観する。特に、墓が掘り起こされるという異常な事態に対処した事例として文学と聞き書きによって得られた事例を提示する。

この作業によって、いわゆる「伝統的祭祀」について知ろうとする人々に情報を提供し、自分達なりの祭祀の在り方を検討する機会を生むことことに寄与することができる。また、本稿の知見が十分に活用されることで、シサム的な価値観によって規定された遺骨返還の流れを、アイヌの精神文化に沿ったものに近づけることも可能になるであろう。

キーワード：精神文化、葬制・墓制、祖霊祭祀、遺骨返還

はじめに

在来的なアイヌ民族の葬制・墓制、祭祀のあり方については、既に多くの研究が蓄積されている。それらは葬儀や埋葬、慰霊に関わる物質的側面や精神的側面にわたり、特に物質的側面については、考古学や民族学等の研究者が体系化に取り組んできた。これに対し、他界の認識や転生についてなどの思想的な面は、個別の報告はあるものの、資料に即して思想を体系化する試みはそれほど多くない。

歴史的に見れば、アイヌ文化も他の文化と同じく変容を続けてきた。そのうち近代以降の変容に

* 北海道大学アイヌ・先住民研究センター

については、シサム（和民族¹）の研究者により、これまでもっぱら「文化の崩壊／消滅」といったネガティブな見方がされ、当該時期の諸実践が適正に評価・注目されることが少なかった。シサム政府の政策等によりアイヌ文化が受けた打撃を重視することと、アイヌ自身が与えられた状況の中で続けてきた実践を一概に否定的に捉えることは別問題だが、時代が下るほど、アイヌ語やアイヌ文化を研究するシサムが、アイヌ文化や他の先住民文化に対し「本物」かどうかの判定を口にし、同時代の実践を非真正なものに見なすことが増えている（北原 2022a : 115、120-121、131）。それを受けてか、アイヌ文化研究の専門家でない者も、今日の実践の価値・正統性に露骨な疑いの目を向けるという事態が起きている²。これは、シサム研究者が、アイヌ民族の置かれた歴史的・社会的状況について充分理解していない場合、自らの文化的変遷の歴史に疎い場合や、自文化の変容を不問にする態度を取っている時に、特に顕著である（北原 2022b : 86-87）。しかし、こうした当人にとっては悪意がない・自覚されていない発言も、血統や体質において「真正性」を持つ者以外はアイヌではないとするアイヌ民族否定の言説と、同種の問題を含んでいる。それは「アイヌとは何か」を、外から一方的に規定できるとする不遜な態度である。その意味では、これらの「素朴な疑問」が、ヘイト言説と緩やかにつながるものであることは強く意識されなければならない。

こうした研究動向の影響もあり、20 世紀後半から 21 世紀の文化的実践の状況については、情報の蓄積や共有、評価が十分にされていない。これを受けて、アイヌ民族の内にも、生活の変化にともなって新たに生成される祭祀などの文化的実践を、「本来の形が崩れたもの」として否定的に評価する風潮が生まれている。また、アイヌとして何らかの実践や社会活動に加わることをためらう者や、アイデンティティを表明することに引け目を感じる者が、その理由として「自分は伝統を知

1 日本の民族的マジョリティを指して用いる語。日本で一般的に用いられる「日本人」という言葉は、日本国籍者と、文化的あるいは「血統的」に見て日本に属する者という二重の意味を含んでいる。この慣例に従うと、アイヌ民族も国籍という意味では「日本人」であることになり、議論に混乱が生じやすい。このような混同を避けるため、日本の民族的マジョリティの民族性のみを的確に表す語が必要となるが、現状ではそれに当たる定着した言葉がない。そこで、日本の民族的マジョリティを指して「和人」や「和民族」と表現することが試みられている。アイヌ語のシサムは、近代以前から用いられてきたものであり、和人・和民族に対応する意味を有しているため、本稿ではこれを主に用いる。また和民族という語の認知度はまだ高くはないものの、シサムの日本語訳としてはこちらの方が適切だと考えられ、筆者は2022年から段階的に使用を開始している。本誌pp.181-192の岡田・谷本・北原による事例報告も参照されたい。

2 21世紀に入ってから的事例として、浦河町のある女性は、法華宗の太鼓を用いた慰霊を自宅で実施していた。この女性は、同地方から収集された遺骨の返還を求めており、その運動を報道する一環として、自宅での儀礼の様子がテレビで放映された。これに対し、ある（アイヌ文化研究が専門ではない）シサム研究者は「これがアイヌの儀礼と言えるのか」という疑問を口にしていた。そこには、本質的な「伝統的アイヌ文化」を想定しつつ、一方でその女性の実践を珍奇・滑稽なものに見なす感覚が漂っている。立場を置きかえ、戦没者の遺骨収集と供養の場で合掌して祈る人々を見た外国人が「これは日本文化といえるのか？」と口にする場面を想像すれば、その異様さが理解できよう。また（筆者による主観的な解釈ではあるが）、このシサムの発言には、そのような「正統でない」儀礼を行う者が祭祀承継者としての立場を主張することへの反発・疑義が含まれているのかも知れない。そうでなければ、文化研究者でもない者が、他者の実践にわざわざ注目し、口を挟む理由も無いように感じる。

らない」と口にする事態も散見する³。アイヌ文化復興はアイヌの尊厳を回復するために進められてきたはずだが、はからずも「伝統文化」を知っていることが、アイヌとして何かを語る際の資格のように受け止められる事態が生じている（北原 2022a：115、128、131、136、137）。

近代以降のシサム研究者による遺骨収集と研究が批判的に検証され、保管のあり方や返還が検討されるようになる中で、死に関する諸々の儀礼・思想が持つ重要な意味が、2つの面で浮き彫りになった。行政においては、2010年代に入ってから遺骨の取り扱いや慰霊に関連し「アイヌ民族の精神文化尊重」が繰り返し言及されるようになったが、これに内実を与え、具体的な進め方を考える時、被葬者や埋葬者の持っていた慣習・認識を理解することは必須の過程である。そうでなければ、その「尊厳」や「尊重」のあり方は、自ずと今日のシサムの感覚によって規定され、コントロールされることになってしまう。例えば、ウポボイなどの慰霊施設を作って遺体を安置することや、研究に「活用」することは、被葬者や埋葬者が望むものではなかったことが資料からうかがえる。それを踏まえに行われる施策は「尊重」とは呼べまい。さらに、結語でも触れるように、遺骨の返還を求める際の条件として、祭祀を実施することが求められているが、上述したように「文化を知らない」と感じている人々が多い状況でこうした条件が課されることが、返還要求の1つの障壁となっている⁴。

また、アイヌ民族の団体や個人にとっては、在来の信仰・文化について知ることが、上述のような歪んだアイヌ文化観を相対化し、自らの意向に添って在来文化を受容しつつ、これからの実践のあり方を主体的に決めていく上で重要となる。

本稿ではこうした関心や問題意識に立ち、シサムの葬制の変容を見ることで本質主義的な文化理解を批判しつつ、アイヌの葬制や祖霊祭祀の精神的な側面に関して述べられてきたことを概観し、総合することに取り組む。そのことが、遺骨の返還や再埋葬・原状回復を進めるといった、尊厳回復の重要な領域に必要な情報をまとめ、関係者と共有することにもつながれば幸いである。

1. 先行研究と問題意識

1-1. 近代以前を主対象としたアイヌの葬制・祖霊祭祀の研究

久保寺逸彦による「アイヌの葬制—沙流アイヌを中心として—」（1956年）と「沙流アイヌの祖

3 儀礼や工芸品製作、芸能や口承文芸などについての実践が盛んでない地域で特に聞かれる。2021年に洞爺湖アイヌ協会の会長と対談をした際にも「アイヌ文化を何も知らない」ことによる引け目の感覚が語られていた。この対談の一部は洞爺湖町が作成したパンフレット『知ってる？知りたい！ナナとポッケの洞爺湖町のお話』（2021）に掲載されている。また、北原（2022a：136）、および北原（2022b：138-141）も参照。

4 2023年には、博物館等が保管する遺骨の取り扱いについて、いくつかの地域で検討が行われた。これに関連して行われた地域のアイヌ民族団体との協議では、慰霊の継続的な実施が懸念材料として語られることがあったという。また筆者は、2023年9月26日に実施した公開講座「アイヌの墓制と祖霊祭祀」において、本稿と同じ内容を論じた。質疑の時間に、ある地域アイヌ協会の会長から「自分も正しい祭祀の仕方に自信が持てないため、返還を受ける事に不安があった」という旨の発言があった。

霊祭祀」(1952)⁵、そして『アイヌ民族誌』に掲載された「アイヌの死および葬制」は、主に沙流地方の慣習について詳細に記している。ただ、他界についての語りにおける文学例と民俗例の区分や、配偶者との死別に際して離縁がなされること、他界における死者の社会構成など、他界の多様性とジェンダーに基づく分析については、なお検討する余地がある。

1-2. シサム（和民族）社会における葬制・祭祀文化の変化

はじめに述べたように、歴史的に見れば、葬礼や祭祀のあり方は時代や地域によって様々に異なり、また変化を繰り返してきたことがわかる。しかし、一般にはそのような長期的な変化はあまり意識されず、むしろ長期的・安定的に「同じ伝統」を維持してきたと信じられていることも多い。それは、アイヌの祭祀が日本の政策によって変容や断絶を被ったことに対するネガティブな反応にもつながる。これは例えば、アイヌ自身が「伝統を知らない」として自己を卑下する場合ばかりでなく、今日行われている新しい様式、外来の様式による祭祀の価値・正当性に、シサムの研究者が疑いの目を向けるという事態としても現れる。これは無論、シサム研究者が自らの文化史に疎い場合や、自文化の変容を不問にする態度を取っている時に、特に起こることである。文化研究の立場から言えば、こうした姿勢はナンセンスであるが、一般にはあまりそのように理解されていないことも事実だと感じる。

そこで、勝田（2012）などを参考に、シサムの葬制の変遷を簡単にみておきたい。今日では日本の標準的な葬制と見られている火葬は、インドに発祥するものと言われ、日本では700年に初めて実施されたといわれる⁶。それ以前からの形式は風葬や土葬であり、特に古代の庶民は風葬（遺体の放置）が一般的であった。したがって、火葬は外来・新来の様式である。もっとも、インドでは、火葬後の骨灰を川に流すのであるから、日本で行われるような火葬後に遺骨を保存・安置する習慣はインドの火葬と異なる点であり、伝播の過程で北方的な習慣との習合によって生じてきたものと見られている。

平安期に入ると、火葬をする施設が減少したことから火葬の習慣はやや下火になり、中世に復興したと言われる。近年まで、どの時期にも火葬と並行して土葬が行われているが、人口の多い都市部では火葬の比率が高かったと考えられる。明治6年には、神道国教化政策の一環として火葬が禁止された。しかしこの施策は、行政による急激な介入によって混乱が生じたことと、衛生上の理由から2年後には見直され、火葬は再び解禁された⁷。

5 どちらも2001年に刊行された久保寺の著作集に収録されている。本稿は著作集を参照しているため、以下「アイヌの葬制—沙流アイヌを中心として—」を久保寺（2001a）、「沙流アイヌの祖霊祭祀」を久保寺（2001b）とする。

6 『続日本紀』による。ただ、富田林市文化財デジタルアーカイブなどによれば、大阪府では6世紀からカマド塚を造営して火葬をした例が見られるという。

7 こうした事例から、シサムの文化に対する行政の介入は、シサムの反応を見つつ進められていったことがうかがえる。アイヌに対する葬制の改変を含む文化的介入が、当事者の反応は意に介さず、繰り返し通達することで徹底が図られたことは対照的である。

墓制についてみると、今日では墓を家単位で設置する習慣が広まっているが、近代以前には個人単位で墓を設けることも多かった。埋葬をする埋め墓と祭祀を行う参り墓を分け、埋葬と祭祀を別な場所で行う両墓制も、西日本や東日本に広く見られた。また、施餓鬼など、死者を祀る年中行事を行なう場所に注目すると、家屋や墓地など、大きく3つの類型がある。屋内での日常的な祭祀に用いるものとして仏壇や位牌が普及している。「仏」壇とはいうものの、仏教には本来祖霊祭祀という発想はなく、仏壇に置かれる位牌や故人に祈る儀礼は儒教に由来するものだと言われる。

このように、シサムの葬儀・信仰も時代や地域によって変遷・混淆を続けてきたことがわかる。後述するように、近年ではアイヌの祭祀について民法に基づく判断が導入されるケースがあるが、民法が定める「祭司承継者」といった概念も、日本文化の文脈に置いて考えてみた場合でさえも、超歴史的で根拠に乏しいものである。

このような問題意識を念頭に置きつつ、以下に、在来的なアイヌの他界観、葬制と墓制、祖霊祭祀、特殊な事例への対処について述べていくことにしたい。

2. 他界観

2-1. 他界の位置—地下他界と水平他界

後述するように、他界の名称は「地下界を意味する名」でよばれていることが多い。ただ語源的には地下を意味していても、共時的に見た場合、認識上の他界の位置は様々である。各地の伝承を概観すると、他界は地下他界と水平他界、天上他界の3通りにとらえられている。先行研究の多くは、他界を地下他界として論じてきた。

たとえば、知里真志保・山田秀三「あの世の入り口」(1956⁸)は、他界に通じる道や他界の様子について詳しくまとめている。知里自身が調査した他界への道の名称(表1)や、散文説話2篇、更科源蔵、吉田巖などが記録した伝説18篇を集成し、山田とともに登別市内でアフルンパラ(他界に通じる穴)だとされてきた人口の堅穴を調査した記録をまとめている。そして、他界への道と呼ばれる横穴の多くが海岸近くに所在しており、かつては海に関わる祭祀と結びついた場所だった、という見通しを述べている。

ここで論者は、事例に見る他界を全て地下他界として解釈している。最初に挙げられた散文説話は、幌別村(現在の登別市)の金成イメカノ(和名マツ、1875-1961)が語ったもので、ウラシベツの少年を主人公としている。この物語では、他界をポクナモシリ(下方の国)またはカムイコタン(神の国)、現世をカンナモシリ(上方の国)またはウレシパモシリ(生まれ育った国)と呼ぶ。

カンナモシリは、地方によっては天界を指す言葉だが、ここではポクナモシリ(下方の国)という呼称に対してカンナ(上方の)が使われていることがわかる。説話の中では、山奥の大きな横穴

8 『北方文化研究報告』で発表し、後に知里真志保『和人は舟を食う』(1986年)に採録。以下では知里・山田(1986)と表示する。

に入り長い洞窟を抜けた先に他界があること、他界と現世とは昼夜や季節が逆であり、また他界でわずかの間すごただけで現世では10日もたっているなど他界の方が時間の流れが遅いこと、他界の人々は死亡時より若返っているほかは現世と同じような生活をしているが生者の姿を見ることはできないこと、生きて他界に行った者は長く生きられないことなどが語られている。これらは、他界について多くの地域で語られる特徴と共通するものである。また、原語が示されていないが、悪事を働いた者は「罰せられる場所」に行ってカエルやmamushi、トカゲ、悪い鳥に変えられて、再びカンナモシリに出されると語られる。もう1篇の散文説話は、平取村似葉の平目カレピアによるもので、ここでは他界がオヤモシリ（別の世界）と呼ばれている。

同じく、洞窟に入って歩くうちに他界に辿りつくという伝承が北海道の他地域や樺太にもみられる。北海道の胆振地方白老町の伝承では、ある人物が他界に通じる洞窟の先に行くと、大きなエゾマツが立っており、そこには墓標の新しいものや古いものが立てかけられていた。海が見えたので行くと、人々が船荷を降ろしているのに出くわしたが、誰も自分に気づかない。とある家に入ると、そこには死んだ両親が怒った顔をして待っていて「ここは死んだ者のみが来るオヤモシリだ。お前はまだ生きているが、言うことがあって呼んだのだ。お前はよそで人が死んでも、何も見舞いの品を持っていかない。この世界では子孫から供物が届くと人を呼んで宴を開くことになっているが、お前がお悔やみを持っていかないで、私たちが宴に呼んでもらうことができず悲しい思いをしているのだ。誰か死んだ時には物を持っていけば、ここで私たちが呼んでもらえるのだから必ず供物を持って行け」と文句を言われた。男はふたたび穴をとって元の世界にもどると、この事を話して早死にしたという（更科18：94-96）⁹。

樺太西海岸来知志村では他界の入口をオヤシルントウツ（別の世界の洞窟）と呼び、そこをくぐった者の伝承や体験談がいくつか記録されている。ある妻を亡くした男が、キツネ用の仕掛け弓をかけておいて様子を見に行くと、キツネが罠にかかり、血を流して逃げた跡がある。血の跡をたどっていくと、オヤシルントウツまで続いていた。その中を進んでいくと、やがて行く手が明るくなった。外に出ると大きな山や川があり、川伝いに歩いてたどり着いた村では、死んだ妻が家のそばで針仕事をしていた。男がそばへよって袖を引くと、手に針を刺して倒れてしまい、人々が大騒ぎして家にかつぎ込んだ。帰るとき、小屋いっぱい干し魚があったので2、3本にとって帰り玄関の上に投げあげておいた。帰りが遅くなったので周囲の人々から理由を聞かれるまま、見てきた話を聞かせ、その魚を出してみると木の皮のようになっていた。その話をした途端に男は倒れて死んでしまった（更科18：118）。

来知志では他界をボホナモシリ（下方の世界）とも呼ぶ（表1）。この場合も、やはり名称に「地下」の意味を含むが、他界への移動において、下に降りるといった表現はされない。知里・山田（1986）

9 更科源蔵による手書きのフィールドノート「コタン探訪帖」（弟子屈町図書館所蔵）の記載による。ノートはNo1から19まであり、本稿ではノートNoと該当ページの順に（ ）内に入れ（更科8：91）のように略記する。

には、樺太東海岸のトゥッソの事例も収められているが、これも横穴である。これらの伝承に見るように、他界は水平方向に歩き続けた先にあると語られている。生きたまま他界に行った者は早世し、死者が意図して生者を呼び寄せた場合をのぞき、他界の人間には生きている人間が見えないという点は知里が述べた通りである。また、他界では季節や時間が逆転するほか、白糠町の伝承には上下が逆さになっていると解釈できる描写もある（平良・田村ほか（編）2011）。

2-2. 文学例と民俗例に見る地下他界・水平他界

知里・山田や久保寺らによる研究では、散文説話や伝説が例示されることが多かった。ところで、文学の中の事象と実生活についての語りは一致しないことも多く、また文学にもジャンルによる世界観の違いがみられる。

知里の説明を整理すると、人間の世界には現世（カンナモシリ・上方の世界）、他界（ポクナモシリ・下方の世界）、悪事をした者が行く世界（以下、地獄とする）があることになる。他界が下方にあり、それと対をなす此界を上方の世界と呼ぶことは理解しやすい。悪者の行く場所は他界の更に下にあるとされることが多く、それを図示すると図1のようになる。明治中期以降に沙流川流域を中心にアイヌ語や文化を記録したジョン・バチェラーらもこうした世界像を示し、また1980年代の聞き取り調査に協力した平取町の川上まつ子も、他界（ポクナモシリ）に対して現世を上方の世界（カンナモシリ）と呼んでアイヌモシリと同義とし、地獄（アッテイネモシリ・ひどくじめじめした世界）は他界の下にあると語っている¹⁰。川上は、世界観や生活文化を語る時にも散文説話を頻繁に引用しており、文学例と民俗例を明瞭にわけることが難しい場合もあるが、上記の証言は日常感覚に即して語っているものと思われる。

知里らが示した事例のうち、他界が下方にあると判断できる事例は、平取の伝説1例である。平取町内のキソマップにあった「底無し穴」は、石を落とすと、どこまでも落ちる音が響いた。ここから入った地下に「ポキナシリ」という一社会があり、ここで死んだ者は下層へ行き、三度死んで最下層に行った者は地上に生まれてくるという伝承が残されている（知里・山田1986：157）。

図1に示した世界像を、名称の語源と位置関係が矛盾しないという意味で基本形とすると、散文説話に表れるのは、ほぼ全ての例が図2のようになる。つまり、他界の名称と属性（通常他界）は基本形と一致するが、その位置は水平方向に（洞窟の向こうに）移動している。してみると、知里らの他界を地下他界とする解釈は語源解に引き寄せられており、語りの実際とは合わないことになる。なお、前節で見た樺太の文学例を語った話者は、自分自身も臨死体験を語り残しており、ここではほぼ同じ情景が語られている（藤村ほか1973：30-31）。したがって、他界のイメージにつ

10 国立アイヌ民族博物館アイヌ語アーカイブによる（34723BP）。また、新ひだか町静内地区東別の葛野辰次郎も、現世をカンナモシリと表現しており、胆振から日高にかけて、現世をこのように呼ぶ事例が確認できる（KTCD4P）。ただ、同じ沙流川流域でも、田村すゝ子が記録した例では天界をカンナモシリとしており、言葉の意味に細かなズレが見られる（田村1996：275）。

いては、民俗例と散文説話の事例はかなり接近している場合がかなりあると見ることができる。

2-3. 天上他界

こうした水平他界や地下他界のイメージに対し、標茶町塘路や帯広市では、他界をカムイコタン等と呼び、天上他界が語られる。佐藤直太郎によれば、塘路では「死者の霊は、山頂から白雲に乗って神の国祖先のもとに神となって行く。先祖はさきにオスラせられて、山を通り抜け、天のカムイモシリ（神の国）に行っていて、後からくるものがあれば、山の山頂まで出迎えに来てくれる」という（佐藤 1968:241）。また、佐藤は帯広市の資料として吉田巖の講演を引き、そこでは死者が「父母の国即ちカムイモシリなる天上にかえって行くものと固く信じて」いると述べられている（佐藤 1968:245）。新ひだか町静内地区では、他界をススランベツと呼び、天の星の1つにその世界があるという。死者の霊魂はススランベツの西側に到達し、新生児の霊魂はこの星の東から降下して母胎に入るという（北海道教育庁生涯学習部文化課 1985:28）。このように、他界を天のイメージで語る例も広く見られる。塘路の伝承は洞穴から天につながる経路を説明したものとして、水平他界と天上他界の伝承を繋ぐものといえるかもしれない。

なお、上に見たように他界のことをカムイモシリ（神の世界）やカムイコタン（神の村）と呼ぶ例がしばしば見られるが、実際には他界は神界とは区別されている。新ひだか町静内では他界ススランベツに上った人々はその西側に達し、生前と同じ生活を続ける。そして徐々に他界の奥へと移動し、やがて東側から人間界へ降りて転生するとされる。平取では、先に見たように3度下方へ転生し、現世に生まれるという。千歳市の伝承でも、死者は他界に到達すると奥へ奥へと転居するという。このように他界のイメージには地下、水平、天の三つが混在するが、いずれの場合も徐々に奥へと移動し、現世に誕生する際には天から降りてくると考えられている。

2-4. 地獄

知里が挙げた例のように、死後の世界には生前の行いによって罰せられる者が向かう地獄もある。胆振・日高の神謡や英雄詞曲にいうボクナモシリである。

川上まつ子による沙流川中流域の自然神の神謡では、地獄をボクナモシリと呼び、オコジョの神が土にもぐってボクナモシリに向かうという描写から、地下にある世界と解釈できる¹¹。登別市の金成マツが筆録した「PON OINA」や、沙流川下流域の鍋沢モトアンレクが筆録した「NITAYPA KAYE」など胆振・日高地方の英雄詞曲では、ボクナモシリは地下にあるものの、アッテイネモシリ（本当に湿った世界）、アラボクナモシリ（真の下方の世界）、ヤチネモシリ（湿地の世界）、ニッネカムイモシリ（魔神の世界）と同義に語られる。人格神を主人公とする神謡も同様である。そこは

11 国立アイヌ民族博物館アイヌ語アーカイブによる（34650AP）。

通常の他界ではなく魔物や魔神が巢食う、あるいは追放される場所や、ヤチボウズに変えられてしまふ世界とされる。つまり、これらの神謡や英雄詞曲に語られるポクナモシリは、名称と位置（下方）は基本形と一致するものの、属性（地獄）が異なっているのである（図3）。なお、英雄詞曲では死者の魂は東か西に飛び去り、東に飛んだ者はすぐに生き返るが、西に飛んだ者はそのままになる。他界についてあまり明確にはなっていないが、西方が水平他界にあたると考えられる。

民俗例と思われるものとして、むかわ町の伝承では、死者が他界へ向かう道の途上に二手に分かれた所があり、そこを守るルエプンキネカムイ「道の番をする神」が、死者を生前の行いによってポクナモシリまたはカムイコタン（神の村）、ウエンモシリ（良くない世界）のいずれかへ送り出すという（更科 8:91）。ウエンモシリはポクナモシリより遠い所にあつて、そこに行った者は虫やカエルに変えられたり、水の入っていない赤く焼けた釜に入れられたりするという（同前）。

先に引いた吉田巖も「悪人の霊は、神国に行きつけず迷つては人にとりついたり、夢にあらわれたりするもので、つまり、ポクナシリにゆくもの」と考えられていると述べている（佐藤 1968：245）。

釧路地方では、通常の死者が行く世界をエカシコタン（祖翁の世界）・フチコタン（祖嬭の世界）としており、罰せられて行く先はテイネポクナモシリ（湿った下の世界）、スマポクナモシリ（石の下の世界）、サツテポクナモシリ（干上がった下の世界）と呼ぶ（北海道教育庁社会教育部文化課編 1978：65）。

新ひだか町静内地区東別では、ポクナモシリを罰せられる者が行く世界だとしているが、生前に良からぬ行いをした人でも、葬儀の際にはその罪を祓ってやるものだという（北海道教育庁生涯学習部文化課 1995：175）。一般に、人に危害を加えたクマは地獄へ送り再生ができないようにすると言われるが、静内地区東別の同じ話者は、「性悪のクマ」についてもポクナモシリに送るのは「かわいそうだ」として、モシリパラポク「世界のはずれ」、コタンパラポク「村のはずれ」に送り、そこで監禁するものだとして、そのための祈り詞を口述している（北海道教育庁生涯学習部文化課 1985：29）。こうした証言から、この話者にとってポクナモシリとは、たとえ悪神であってもそこに送ることはむごいと思わしめるほどの場所だと認識されていることがわかる。

以上の諸例を見ると、他界の呼称としては地下他界を意味するものが広く分布しているが、その場所は水平線上か天上とされていることが多い。また、言葉通りに地下にあるとされる場合は、通常の他界ではなく地獄を意味している。こうした状況は、次のような歴史的変遷があったことを推測させる。すなわち、ポクナモシリ（地下他界）の呼称が用いられた当時は、言葉通りに地下にあるとイメージされていたものが、後に地獄の思想が浸透するに従い、他界の位置が変遷したというものである。

2-5. 他界の住人 - 死後に再会する者

文学に語られる他界は、例外なく此界と同じように老若男女によって構成される社会である。これに対し、民俗例では、新ひだか町静内地区農屋のように女性の他界を「フチモシリ」、男性の他界を「エカシモシリ」と呼び、男女が別の世界へ行くとする伝承もある（更科 17：141）。白老町の松永タケによれば、女性は他界に行くと祖母か母、養母のところへいくことになっており「なんぼほれた」夫でも、会うまでには長い期間がかかるという（萩中 2007：156）。文学中では、他界に着くとすぐに亡夫・亡妻に出会うことになっているから、これも文学例と民俗例がずれる点である。その白老町では、他界や祭祀の名称は分かれていないが、祭祀は同性間で行うことになっており、異性に対して供物を送っても「断られる」という（瀬川 1972：152）。釧路地方でも他界をフチコタン（祖媼の世界）、エカシコタン（祖翁の世界）と呼び、死者への祈りは同性間で行う。このように、祭祀対象が祭祀者と同性になっているのは、他界が男女で分かれていることと対応して見える。

20 世紀前半までの社会では、配偶者と死別すると、一定の期間後に再婚が強く勧められた。他界が男女で分かれていることは、このことと関連しているとも考えられる。塘路や新ひだか町など、複数の地域で、配偶者の葬儀の際に、儀礼的に夫婦の縁を切る事例が見られる（藤本 1986、瀬川 1972：50）。これは、女性なら護符帯を、男性なら褌を外し「これをやるから自分のことは忘れてくれ」と念じながら配偶者の遺体とともに埋葬するといったものである。塘路では、夫に再婚をする必要がある場合は、亡妻の葬列には加われないという（更科 8：13）。新ひだか町静内では、再婚をしないと誓った者が再婚したために、死んだ（執り殺された）という伝承もある（更科 15：173）。しかしながら、寡婦・寡夫は、当人の意思はどうあれ、速やかに再婚するよう促され、単身でいる自由は無かったという証言もある（瀬川 1972：104）。再婚を避けられないとすれば、再婚による配偶者の怒りを避けるために、離縁の儀礼が生まれることは理解できる。

他界が性別によって分かれているとする観念も、こうした面からも合理的であるといえる。亡くなった身内が、いずれは全て他界で再会するとなれば、そこでも再婚による不都合が起こるからである。ひだか町富川では、こうした他界での人間関係を切実にとらえた対応が行われていた。例えば、先夫との死別によって再婚した女性の葬儀においては、他界での先夫との再会による弊害をさけるために、実の両親のもとへ行くように言い渡した（更科 19：31）。また、夫からの虐待に苦しんだ女性が、生前に「死後は両親のもとへ行けるように祈ってほしい」と言い残し、そのように祈ったケースもある（同前）。両親のもとへ帰るということは、同じ女系の女性のもとへ行くということでもある。なお、富川では、男性は死後男系の先祖のもとへ行くので、再婚しても問題ないともいう（同前）。このような証言があるということは、女性は特別な事情がなければ亡夫の元へ行くという事か。他界が分かれていないことによるこうした気苦労を思えば、静内や白老のように他界が性別によって分かれている方が安心感がある。文学例に対して、民俗例に他界が分かれている例が

多いのは、文学例が理想や理念を、民俗例が人々の切実な事情や思いを反映しているためであろうか。

3. 葬制・墓制

葬制については久保寺の先行研究に詳しいので、ここでは遺骨の取り扱いだけを述べる。葬制については、風葬や火葬などの様式と、その後に遺骨をどう取り扱うかに文化差が表れる。今日のアイヌには墓参りが一般化しているが、近代までのアイヌの場合には、土葬を終えたのちは墓地に近づかない傾向が強い。沙流川流域には、副葬品に赤い漆器は良くないという伝承があり、被葬者が夢に表れて「墓を掘って赤い漆器を取り出」すよう求めたという伝承がある。こうした例外を除けば、埋葬後の遺体や遺骨にはそれきり手を触れず、近づきもしないのが普通である。故人に対する祭祀は、家の付近で行なう。これは、西日本や東日本にも広く見られた両墓制（埋葬と祭祀の場所を分ける）と共通した慣習である。しばしば「墓参りをしないことがアイヌ文化の特徴だ」という言説を目にするが、これは本州の墓制の画一化が進み、両墓制が忘れられたことによるものであろう。

20世紀後半からは、火葬が一般的になり今日に至っている。こうした変化に応じて、葬儀のあり方にも変化が起きている。例えば、葬儀の祈りは土葬を前提として「神が創造した土、尊い土の中に我々は死者を葬る（引用者要約）」といった内容になっていたが、これを火葬に合うように「火の神の美しい衣で包む（引用者要約）」という表現に改めた事例がある（北海道教育庁生涯学習部文化課 1995：169-169）。また、千歳市では、従来は埋葬後に立てていた墓標を小型に作り、遺体に添うように納棺して火葬にした事例もあったという¹²。近年では、文化や自律性の回復を求める文脈の中で、再び土葬を重視する者もいる。

このように、葬制のあり方と感覚は変遷してきている。そこで、土葬が一般的であった時期に、被葬者の遺体・遺骨が扱われることに先人がどのような認識を持っていたかを、文学例・民俗例によって見てみたい。

平取町ペナコリには、貧しい若者が副葬された宝物を盗み出そうと首長の妻の墓をあばく散文説話がある。墓を掘っているうちに、首長の妻の遺体が動き出し、墓泥棒に組み付いて離さなくなった。騒ぎを知った首長たちが駆け付け、魔払いの行進を行うと遺体が手を離れた。そこで墓を元通りにし、村中から食べ物を集めて作った料理を捧げながら「貧しい若者のいたずらであなたは恥をかかされたが、迷わずにあの世へ行ってほしい」と祈ってことなきをえた（北原・小笠原 2021：138）。

大正か昭和の初めころ、釧路市で鉄道工事をしていた時期に、イヌが夜毎に吠えて人々が眠れないという事態が起こった。工事の用地にアイヌの墓があり、被葬者の遺骨が掘り起こされたことがわかったと、人々はこれをイヌが異様な吠え方をする原因だと解釈した（状況の詳細は語られていないが、文脈から推測するとシサムの工事業者は遺骨を放置したと考えるのが自然だろう）。そこで、

12 千歳市在住の実践者からの教示。

儀礼に通じたカシランケという男性が周囲の人々から依頼され、事態を収める儀礼を行なった。男性は一人の協力者とともに供物を用意し、檻樓の衣装を身につけ、蓬の刀と矛を持って、遺骨の前で東から西へ6往復して魔払いの行進を行なった。そして「異邦人・和人の仕方は抑えられず、あなた方が安らかに休んでいた寢床を掘り返されてしまった。あなたたちの葬儀の際には水の神の乳と火の神の食物を受けて他界へ向かったのであるが、また新たに土の高盛飯、魔神の食物を用意したので、国土の西方に落ち着き休んで欲しい、このことを火の神に代わって申します（引用者要約）」といった祈りをあげた。その後で遺骨を再埋葬したという（久保寺 2001pp.244-246）。

これは、たまたま春採を訪れていた沙流川筋の川奈野コタンレクアイヌという男性から二谷ニスレククル（ニスクレククルとも、和名 國松、1888-1960）という男性に伝わり記録されたため、火神の神名などは沙流川風になっている。遠方での出来事が平取町まで伝わり、祈りの文言とともに記憶されていたことから、こうした出来事に対する当時の人々の関心の高さが伝わってくる。余談だが、明治期には本州でも開発にともなって古い墓地が掘り返されることが頻発し、埼玉県や愛知県などでは条例を作ってこれに対処していた（勝田 2012）。北海道や千島・樺太でそのような対処があったどうかは寡聞にして知らないが、仮に工事業者がそのまま遺骨を捨て置くという取り扱いをしていたとすれば、そのような行為は少なくとも本州であれば（シサムの遺骨に対してなされたのであれば）もっと問題視されるものであったと考えられる。

この2例を見るに、在来的な様式で葬儀を行った人々にとって、墓をあばき遺骨を露出したままにすることは、被葬者にとって（そして当然親族にとって）強い不名誉の感情を起こさせるものであったことがうかがえる。

4. 祖霊祭祀

次に在来的な祖霊祭祀について、誰が誰にいつどこで何をどうするかを述べる。文学例・民俗例ともに、祭祀を執り行うのは故人の遺族であり、特に民俗例では故人と同じ女系・男系に属する子孫が行うことが一般的である（知里・山田 1986：139-149）。白老町の文学例では、他家の儀礼に参列したときにはその家の故人に祈ることも行われた（更科 18：94-96）。民俗例では、例えば平取町では、男性の家長かそれに準じる者が男系に、女性は同じ女系の者が祈る（久保寺 2001：66）。近年では、家内に男性がいない場合に、全く縁のない者にでも依頼して祭祀を執行することもある。

祭祀の対象としては、釧路地方の八重九郎のように、女系・男系それぞれの古い祖先に最初に祈ってから親に祈るという証言もある（北海道教育庁生涯学習部文化課編 2000：56-61）。久保寺は、家長と主婦を中心として上下3・4代までの範囲の者が「これに関係ある死者の霊を祀る位の程度」と述べている。複数の解釈が可能な表現だが、家長夫婦より3代以上の家族が存命である確率は低いだろうから、3・4代上までとは、その辺りまでの先祖を祀れば良いといことであろう。「それ以上の古い親戚は、たとえ、同一祖系でも、shine-upsor であっても、死者の霊に縁遠いことにもな

るから、実際上参加しないのであろう」とも述べている（久保寺 2001：66）。縁が薄いことに加え、一定以上の期間を経た故人は、此界に転生してくるから、あまり古い死者に祭祀を行っても、供物を受ける者がいないことになる。先に見た散文説話のように、供養を怠ったときに怒る死者の例は親ばかりで、それより古い先祖が登場することはない。というのも、親に送ればその前の先祖や身内にも分配されるのであるから、二重の意味で、遠い先祖には祈らなくても良いことになる。祭祀の開始時期についても、死後1年から3年を経てからと期間には幅があるが、他界にたどり着くまでの期間は祭祀をしないなど、在来的な祭祀を行う時期は、理詰めで定められている。

あまり遡って祭祀をしない点は、本州の和民族文化でも同様である。今でこそ「永代供養」などという言葉を目にするが、近世の比較的富裕でなおかつ祭祀に熱心な人物でも、会ったことも無い先祖や抽象的な「祖霊」などというものは祭祀対象にしなかったという（勝田 2012）。

祭祀をする時期は、上記の通り死後に一定期間を経てから、故人を思い出したとき、行事の折、良い物が手に入ったときに行うことが通例である。祭祀の場は家のそばが多いが、釧路地方などではエカシノミやフッソミ等といって、屋内の火の側で行うこともある（北海道教育庁生涯学習部文化課編 2000：56-61）。近年は墓地や遺骨の安置施設で行うこともあり、とくに居住地から離れている場合には移動や供物の運搬が負担になっている可能性もある。このような負担を続けなくとも、以前のあり方、つまり自宅近くでの実施に戻すことも当然可能である。

供物はイナウと食物で、特に故人の好きだった物、祀る人が良いと思う物を用意すれば良い。それらをちぎるなどして形をくずし、祭祀場に撒く。その後に共食することが大切とされる。なお、樺太西海岸来知志から北海道に移住した人々は、祖霊祭祀の際に供物を海に流すこともある¹³。重要な供物として用いられているものには、酒、タバコ、団子、カボチャ、ジャガイモなど外来の嗜好品や食材が、多く含まれている。酒や団子には、北海道で生産される穀類のほか、交易によって得るコメがもちいられてきた。穀物栽培は8世紀頃に北海道に到達したと言われ、タバコなどはヨーロッパを経由して17世紀初頭に日本に広まったと言われるもので、カボチャやジャガイモはそれよりも新しい。新来の品を柔軟に取り入れてきたことばかりでなく、入手が容易ではない外来製品の希少性が、儀礼の場の供物として重要な意味を持ってきたことがうかがえる。先人たちが、既存の慣習や昔ながらの品といった「伝統」に類する価値基準ばかりでなく、そのときの自分たちにとって価値あるものを捧げようとしてきたことがわかる。

なお、供物にするイナウは祭神に用いるものよりも簡素にし、酒も水で薄めるなど供物や作法にも、神祭との差異化が見られるが、これは久保寺の研究などを参照されたい。

13 筆者自身の聞き書きによる。1922年生まれと1926年生まれの来知志出身者2名からの教示。

5. 特殊な事例

今日では、先に見た工事による墓地の破壊や、研究による遺骨の持ち出し、文化の断絶やルーツ（歴史的つながり）の断絶など以前には想定されなかった非常の事態が頻発し、むしろ何事もなく祭祀を続けることができているケースの方が稀であろう。そこで、先人が取った対応の方法から、今日状況への対処法を考える手立てを得ることとしたい。

新ひだか町静内地区には、流行病のために一村が全滅し、知人がその供養をしたという散文説話がある。平取町には、夜盗に襲われて全滅した村の住民を、他村の者が祭る散文説話がある¹⁴。これらは、血縁ではないけれども、特殊な事情で祭る者が絶えてしまったために、地縁などのあった者が祭祀を担うことになったケースである。一村全滅ほど特殊な場合でなくとも、サスパライエなどといって、祖霊祭祀の最後に子孫（祀る者）が絶えた死者に向かって供物を捧げる例が石狩や日高の民俗例にも見られる¹⁵。同様に、直接縁のない（あるいはわからない）死者への供養は、和民族の施餓鬼や中国の無縁仏への供養などにも見られるものである。

結語

これまで見てきたように、在来的な他界観や祭祀のあり方は、歴史的な変遷をたどってきた。儀礼のあり方や祭具・供物にも、シサムや他の北方民族の儀礼と共通した点が多く見られる。それは、先人が周囲との交流の中で取り入れた文物を、その時々 の 価値観 に 合わせて 在来 の 儀礼 に 融合 させ、厚く豊かな文化を築いてきた結果と見ることもできよう。

しかしながら、アイヌ文化の「伝統性」や「独自性」が過剰に強調される昨今にあつては、古い文化を十分に知らないことによる後ろめたさを、アイヌ民族が一方的に負う状況が出来し、それが、祭祀への参加から遠ざかる一因ともなっていると仄聞している。そうした外から押し付けられた「真正性」にとらわれることで障壁が生まれているとすれば、先人の柔軟さを見直すことはひとつの打開策になる。儀礼の作法や言葉、考え方などが分からなければ、調べて学べば良いし、先人の営みを見れば、古さだけが全ての価値観でもないことがわかる。古い時代の祭具や供物が分からないことを恥じたり隠したりするよりも、分からないことを受け入れる方が良い結果を生む。そして、今日のアイヌに多くのことが分からなくなったこと（伝承の喪失）は、そうした事態をつくり出したシサムの恥であり、アイヌの恥ではない。

最後に、研究目的で持ち出された遺骨の取り扱いについて、一言述べて終わりたい。

現在の、大学・研究機関が保管してきた遺骨の取り扱いに関する議論を見ると、今後も遺骨を存

14 国立アイヌ民族博物館アイヌ語アーカイブスによる。新ひだか町の事例は「父の旧知の村で迷う魂」(34124A)、平取町の事例は「先祖供養1」(34616AP)および「先祖供養8」(34619AP)など。

15 旭川市および新ひだか町静内の実践者からの教示。国立アイヌ民族博物館アイヌ語アーカイブにも、民俗例として縁故のない者を祭る平取町の事例がある(34615AP)。

置ることが暗黙の前提となっている印象を受ける。日本人類学会が、琉球民族の遺骨の取り扱いに介入した例など、研究利用を望むシサム研究者の意向が強く働いていることは想定すべきだが、それに加え、葬儀後に遺骨を保管する文化が一般的であるシサムの感覚が、問題を見えにくくしていると見ることもできるであろう。本稿の3章で見た通り、土葬をしていた時期の被葬者や祭祀者にとっては、遺骨が墓地から離れたままになっていることは耐え難いことであると考えられるが、それを理解しないシサムの感覚に主導される形で遺骨の取り扱いが決められていることには強い違和感がある。

各研究機関が作った遺骨返還のガイドラインには「アイヌの精神文化」や心情を踏まえ、遺骨の返還と慰霊を実施するとある。そこで、返還・慰霊等のあり方を検討するためにも、「アイヌの精神文化」が実際には何を指しているのか、これまでの研究の蓄積に基づき、各機関の責任において明確にし、周知すべきである。なぜなら、専門的な知識を持たない多くの関係者にとっては、遺骨をどのように取り扱うことが被葬者にとって適切であると考えられるのかを検討する糸口さえ無いと予想されるからである。

これに関し、本稿の検討を通してわかることを書いておけば、被葬者にとっての尊厳ある取扱いとは、被葬者が想定していた形に近づける事、つまり再埋葬・原状回復である。被葬者が埋葬後に「自らの遺骨が移動させられたり、墓地以外の場所に保管されたりすることを理解し、承諾していた」ことを示す記録などが無い限り、これは守られなければならない。

遺骨返還ガイドライン等では、祭司承継者や地域の団体等からの申請をもって返還の具体的検討が始まることとなっている。しかし、周知の通り今日のアイヌ民族の場合、上の世代と現代の人々の結びつきを知る情報が乏しい場合が多く、加えて名乗り出ることによる被差別リスクなどの困難もある。そして、祭祀のあり方を考えるための文化的前提そのものが不明になっているという状況がある。こうした何重もの障壁をそのままにしながら、個人や地域からの申請を待つという返還のプロセスは、非現実的である。遺骨を収集、保管してきた機関には、返還プロセスを進めるために、積極的な発信をする責任がある。考えられる選択肢が全て示され、その選択を社会が尊重するといった確信が持てなければ、本当の意味での自由な選択はできない。これまで研究機関は「返してほしければ申請せよ」と、選択を遺族側に求めてきたのだが、それでは不十分なのである。

さらに、祭祀承継を民法に準じて定める事や「慰霊等」を継続的・適切に行えることを返還の条件としている点も「アイヌの精神文化尊重」という観点からは適切ではない。4と5で見たように、祭祀を誰が担うかについては個別の事情に応じて柔軟にとらえることが可能であるし、被葬者が葬られた時期から考えて、多くの遺骨については慰霊を行うべき期間は過ぎていると考えることができる。その場合、再埋葬・原状回復をすれば、その後も慰霊を継続するという条件を課さずとも良いことになる。しかるべき施設の用意や継続的慰霊などといった、一般市民として暮らすアイヌ民族にとっては実現困難な条件を課さなくとも、平素から各人が身内に対して行っている慰霊だけで、

間接的に古い先祖への慰霊も行うことができる。そして、おそらく慰霊等の「等」には再埋葬も含まれると解釈できるが、そのことを誰にもわかりやすく書く必要がある。

以上の理由から、遺骨については、収集・保管をしてきた各機関が、返還の請求・申請を可能とするための条件改善に取り組むべきであるし、それでも請求・申請がない場合には、大学や博物館が主体となって、埋葬地の自治体と再埋葬に向けた交渉を開始することとするなど、返還プロセス全体を見直すべきである。それなくして「アイヌ民族の精神文化に配慮」した取扱いは実現しない。

付記

本報告は、科学研究費基盤研究（A）「先住民族研究形成に向けた人類学と批判的社会運動を連携する理論の構築」（研究代表者 太田好信、2020 年～ 2024 年度）の成果の一部である。

参考文献

- アイヌ文化保存対策協議会編1969『アイヌ民族誌 下』第一法規出版。
- 大貫恵美子（阪口諒訳）2021『樺太アイヌ民族誌 その生活と世界観』青土社。
- 勝田至2012『日本葬制史』吉川弘文館。
- 川口幸大2017「第3章 宗教 中国の神・祖先・鬼から考える」『東アジアで学ぶ文化人類学』昭和堂。
- 北原モコットウナシ・小笠原小夜2021『ミンタラ1 アイヌ民族27の昔話』北海道新聞社。
- 北原モコットウナシ2022a「アイヌ・和人への手紙2」『アイヌ・先住民研究』第2号、北海道大学アイヌ・先住民研究センター。
- 2022b『つないでほどもく アイヌ・和人（アイヌ・先住民研究センターブックレット12）』北海道大学アイヌ・先住民研究センター。
- 久保寺逸彦2001『アイヌ民族の宗教と儀礼』草風館。
- 佐藤直太郎1968『続・佐藤直太郎郷土研究論文集』釧路市。
- 更科源蔵1968『歴史と民俗 アイヌ』社会思想社。
- 瀬川清子1972『アイヌの婚姻』未来社（東京都）。
- 関根達人、菊池勇夫、手塚薫、北原モコットウナシ 2022『アイヌ文化史辞典』吉川弘文館。
- 平良智子・田村雅史ほか編2011年『富水慶一郎採録四宅ヤエの伝承 韻文編1』四宅ヤエの伝承刊行会
- 知里真志保・山田秀三1986「あの世の入口 ——いわゆる地獄穴について——」『和人は舟を食う』北海道出版企画センター。
- 萩中美枝2007『アイヌ文化への招待』三弥井書房。
- 藤村久和・平川善祥・山田悟郎1973『民族調査報告書 資料編Ⅰ』北海道開拓記念館。
- 藤本英夫1986『アイヌの国から 鷲塚鷲五郎の世界』草風館。
- 北海道教育庁社会教育部文化課編1978『昭和52年度 アイヌ民俗文化財緊急調査報告書(無形民俗文化財3)』北海道教育委員会。
- 北海道教育庁生涯学習部文化課編1983『昭和57年度アイヌ民俗文化財調査報告書』Ⅱ、北海道教育委員会。
- 1985『昭和59年度アイヌ民俗文化財調査報告書』Ⅳ、北海道教育委員会。
- 1995『平成6年度アイヌ無形民俗文化財記録刊行シリーズⅧ アイヌのくらしと言葉4』北海道教育委員会。
- 2000『八重九郎の伝承（8）（アイヌ民俗文化財口承文芸シリーズⅩⅧ）』北海道教育委員会。

（2023年10月10日受付、2023年1月8日審査終了）

表 1

地域	a:他界名称／b:他界経路／c:祭祀者／d:服喪／e:家送り／f:墓標／g:その他	出典
全道	b:poru (洞窟)	知里・山田 (1986)
道北	b:ahunrucar (入る・道・口)、ahunrucaro (入る・道・の口)	知里・山田 (1986)
空知	a:テイタエカシ・オマン・コタン	更科 (1968)
旭川	b:ahunrupar (入る・道・口)、ahunruparo (入る・道・の口)	知里・山田 (1986)
石狩上川	b:wenrupar (悪い・道・口)、wenruparo (悪い・道・の口)	知里・山田 (1986)
美幌	b:omanruparo (奥へ行く・道・の口)／d:妻、着物反転して服喪	更科1:24
北見	b:pesuy (洞窟)	知里・山田 (1986)
網走	b:opoknaru (そこから・下方へ行く・道)	知里・山田 (1986)
斜里	c:女性が両性を供養／d:服喪の頭巾なし／e:家屋は焼かない／f:墓標は高位者のみ	更科2:75、4:13、18、19
虹別	d:妻、着物反転／e:夫の没時に家屋焼く／f:墓標は高位者のみ	更科4:20
標津	e:死人が続く時は家屋焼く	更科4:53
塘路	a:カムイコタン／b:白雲に乗って他界へ／c:女性が両性を供養／d:妻、着物反転して服喪 ／g:夫は再婚するため妻の埋葬に行かない	更科1:54、8:184、 佐藤 (1968)
屈斜路	b:オマルチャロ／c:女性が両性を供養／f:墓標はない	更科8:42-44
釧路	a:フチコタン、エカシコタン、エカシ・オマン・コタン、フチ・オマン・コタン	更科9:18、 道教委 (1978)
鶴居	／b:オボクナ・ルー・バロ、pesuy (洞窟)／c:同性を供養	知里・山田 (1986)
白糠	b:omanruparo (奥へ行く・道・の口)	知里・山田 (1986)
本別	b:アフルンバロ／e:男女どちらの没時も家屋焼く	更科4:31、8:163、175
高島	e:男女どちらの没時も家屋焼く	更科6:17
音更	c:同性を供養	更科8:124
芽室	b:トイ・ボクナ・シリ／b:エカシ・オマン・ル、フチ・オマン・ル／e:妻の没時に家屋焼く	更科11:166
帯広	a:カムイコタン／b:白雲に乗って他界へ	更科、佐藤 (1968)
日高様似	b:porucar (洞窟の・口)、ahunrucar (入る・道・口)	知里・山田 (1986)
三石	a:カムイ・コタン、リクン・モシリ (暁の明星の所)／b:白雲の橋で他界へ ／g:ススランベツの東へ、悪い魂は川の西へ？	更科 (1968)
浦河町荻伏	a:カムイ・コタン／b:白雲の橋で他界へ／g:ススランベツの東へ、悪い魂は川の西へ？	更科 (1968)
静内農屋	a:huci mosiri、ekasi mosiri／b:白雲の橋で他界へ／e:妻の没時に家屋焼く ／g:ススランベツの東へ、悪い魂は川の西へ？、夫の没時に護符帯を、妻の没時に禪を投棄する	更科 (1968) 更科17:140、
静内	g:夫の没時に護符帯を夫に持たせる／善魂は神の国へ、悪魂は墓に残る、 善人は人に生まれ変わる、悪人は蛙に生まれ変わる	更科15:31、36
東静内	a:kamuykotan、susuranpet／f:槍型の墓標は鎧で人を突いて殺した者／ g:善魂は神の国へ、悪魂は腐る	更科17:156
荷負	b:オマンルバル	更科11:83
日高沙流	b:ahunrupar (入る・道・口)、ahunruparo (入る・道・の口)	知里・山田 (1986)
胆振 日高など	b:omanrupar、omanruparo、ahunrupar (奥へ行く・道・口)、ahunruparo (奥へ行く・道・の 口)	知里・山田 (1986)
鵡川	a:pokuna mosiri、kamui kotan、wen mosiri／b:omanruparo／妻の没時に家屋焼く ／g:他界への道の分岐点にruepunku kamui	更科2:88、 8:91
千歳	a:トイ・ボクナ・シリ、arkotan／b:エカシ・オマン・ル、フチ・オマン・ル、omanrupar ／e:男女どちらの没時も家屋焼く、妻の没時に家屋焼く	更科5:29、 知里
元室蘭	b:ahunrupar／g:悪事をした者は特殊な埋葬	更科9:6
虻田	b:ahunrupar／e:両性の没時に家屋焼く／g:祖霊祭の名称はイチャルバ、シンノラッパ	更科12:88、89
余市	b:オマンルバル	更科11:130
樺太西海岸 来知市	a:ボホナモシリ／b:オヤシルントウツ ／g:祖霊祭の名称はアハチノミ、ヘンケノミ、いずれ生まれ変わる	更科18:118、大貫 (2021)
樺太東海岸	b:tusso (洞窟)	知里・山田 (1986)

図 1

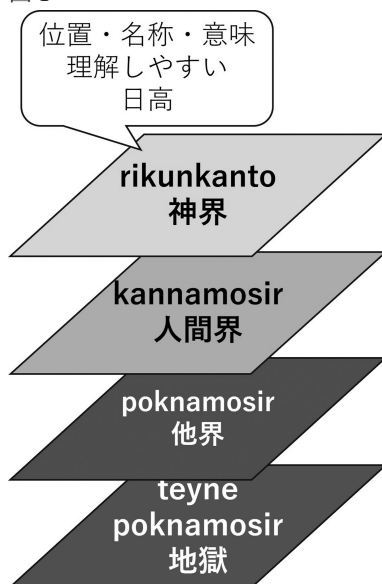


図 2

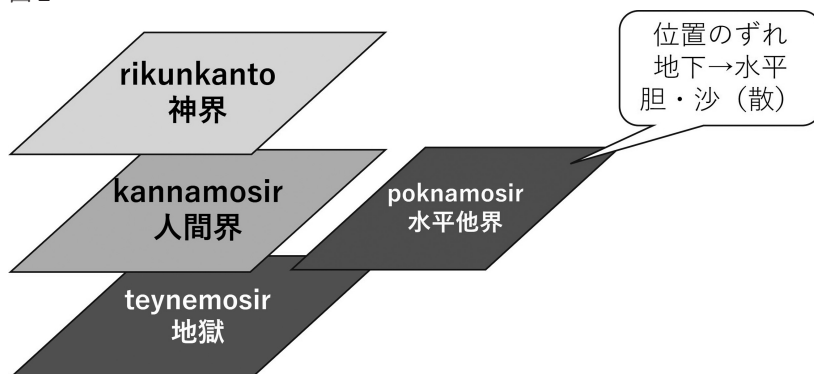
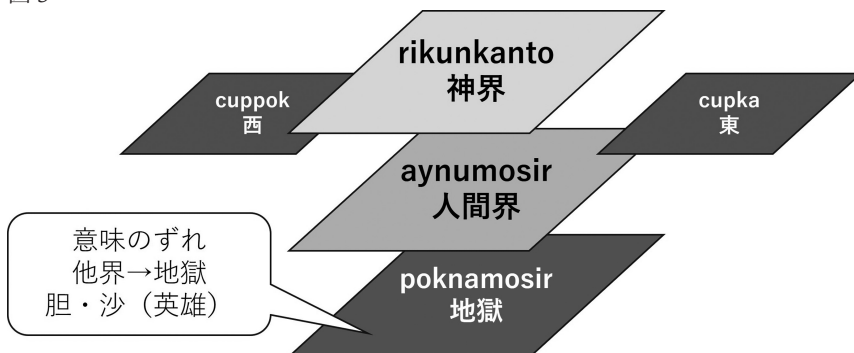


図 3



Funerary System, Ancestral Rituals, and "Reburial and Memorialization" of Remains of the Ainu People-An Ethnographic and Literary Examination

Mokottunas KITAHARA*

ABSTRACT

Although 'respect for spiritual culture' is often stated in Ainu policy, the specific nature of spiritual culture is not often discussed. Of course, Ainu spiritual culture varies from region to region and from period to period, and it cannot be simplified. Therefore, it is assumed here that the view of life and death, the grave system and the funerary system of the buried and buried person should be respected in the management and return of human remains, and this discussion will provide a concrete picture of this.

For this purpose, the project will compile data on the traditional Ainu beliefs regarding the view of the other world and the funerary and grave systems, and give an overview of the state of affairs in the various regions. In particular, we will present examples from literature and written accounts as examples of how the graves were exhumed in unusual circumstances.

This work will contribute to providing information to those who want to know more about so-called 'traditional rituals' and create opportunities for them to consider their own ways of performing rituals. The findings of this paper, if fully utilised, will also make it possible to bring the return of human remains, which is dictated by Sisa values, closer in line with the spiritual culture of the Ainu people.

Keywords: Spiritual Culture, Funeral and Grave System, Ancestral Rituals, Return of Remains

* Center for Ainu and Indigenous Studies, Hokkaido University

